

TEOLOGIA PRAKTYCZNA
UNIwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny
TOM 4, 2003

TOMASZ SZYSZKA

Zręby autochtonicznej religijności ludu Ajmara

Historia ewangelizacji ludów andyjskich w basenie jeziora Titicaca trwa już prawie 500 lat. Rozpoczęła się wraz z przybyciem pierwszych hiszpańskich konkwistadorów na te obszary w latach trzydziestych XVI w. Jest to ciekawa a zarazem dramatyczna historia spotkania i konfrontacji pomiędzy ludami autochtonicznymi o silnie sprecyzowanym obliczu kulturowym a ewangelizatorami reprezentującymi Kościół i świat kultury zachodniej. Prof. W. Kowalak ocenia ten okres krytycznie: *Wszystko, co nie mieściło się w europejskich doświadczeniach kulturowych, budziło sprzeciw przynajmniej natury estetycznej, przede wszystkim zaś moralnej. W konsekwencji misjonarze nie usiłowali nawet poznać wartości duchowych poszczególnych ludów, ich obrzędów kulturowych, autentycznych modlitw oraz duchowości, a eliminując bogaty skarb duchowy ludów ewangelizowanych przeszczepiali na tereny kolonialne ich własną zachodnią kulturę oraz własną tradycję i obyczaje*¹.

I. Indianie Ajmara na Altiplano

Ajmarowie to jeden z ludów andyjskich, który od dawien dawna zamieszkuje wyżynne obszary Altiplano². Jest to śródgórski płaskowyż położony na wy-

¹ W. Kowalak: *Misje*. W: E. Śliwka (red.): *Stałem się Sługą Ewangelii*. Pieniężno 2001 s. 120.

² Nazwa Altiplano znana jest również jako Wyżyna Boliwijska w Andach Środkowych, tzn., w pld. Peru i zach. Boliwii. Południkowo rozciąga się prawie 750 km i równoleżnikowo około 200 km. Obejmuje obszar około 220 tys. km kwadratowych.

sokościach od 3000 do prawie 5000 m. n.p.m. Krajobraz tej krainy zdominowany jest przez olbrzymie obszary równinno – stepowe, ograniczone z trzech stron łańcuchem Andów. W części północnej rozlewa się jezioro Titicaca. Pod względem klimatycznym Altiplano jest obszarem wyjątkowo surowym i niegościnnym. Elementem, który wywiera największy wpływ na całe środowisko, jest wysokość i wynikające z niej: obniżona zawartość tlenu, mocne napromieniowanie słoneczne i niskie temperatury³.

Ajmarowie przetrwali wyniszczającą konkwistę, epokę podboju kolonialnego i politykę marginalizacji w epoce republikańskiej. Pomimo gwałtownie zmieniających się uwarunkowań geopolitycznych, ekonomicznych i kulturowych na przestrzeni wieków, zachowali swoją tożsamość kulturową. Przyczyn takiego stanu rzeczy można doszukiwać się między innymi w cechach ich charakteru, kształtowanego na przestrzeni wielu dziesiątków pokoleń przez środowisko naturalne Płaskowyżu Andyjskiego. Przyroda Altiplano nie daje im „nic za darmo”⁴. Wszystko, co posiadają, zawdzięczają swojej pracy, wytrwałości, uporowi i głębokiej wierze.

Warunki życia na bezkresnych obszarach Altiplano są trudne i wymagające. Tradycyjne formy życia ludu Ajmara, a zarazem jego światopogląd i bogactwo praktyk religijnych związane są bezpośrednio z formami zabezpieczenia swej egzystencji. Zajmowanie się rolnictwem czy hodowlą na Altiplano jest bowiem przedsięwzięciem trudnym i mało intratnym⁵. Dlatego dla Ajmarów „odczytywanie”, czyli przewidywanie zjawisk klimatycznych, stało się swoistym sposobem komunikowania się z przyrodą, tj. odczytywaniem orędzia przyrody. Przyroda dla Ajmarów to coś więcej niż tylko splot warunków geofizycznych. Środowisko naturalne jest przez nich postrzegane jako swoiste *medium* do komunikowania się ze światem nadprzyrodzonym. Dlatego poszczególne elementy przyrody Ajmarom coś „mówią”, „na coś wskazują”. Człowiek andyjski czuje się zobowiązany do przesłanie odczytać i dostosować się do niego.

Tak więc dla Ajmarów ich środowisko życia jest żywe. Dostrzegają w nim ogrom istot żywych. Są to duchy opiekuńcze, duchy przodków, duchy poszcze-

³ M. Mamani: *Agricultura a los 4000 metros*. W: H. Berg (red.): *La cosmovisión aymara*. La Paz 1992 s. 99–102.

⁴ Trafnie ujął tę zależność Hans van den Berg, dając tytuł swojej pracy „La tierra no da así no más”, tj. „Ziemia nie daje z siebie nic, tak po prostu” (por. H. van den Berg: *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la región de los aymara – cristianos de los Andes*. Amsterdam 1989).

⁵ X. Albó: *La experiencia religiosa aymara*. W: M. Marzal (red.): *Rostros Indios de Dios*. La Paz 1992 s. 87nn; B. Marticorena: *La altura como ámbito de creación científica. Retos y potencialidades*. „Allpanchis”. R. 1994 nr 43–44 s. 117–134.

gólnych roślin, zwierząt i rzeczy. Z tym światem duchów człowiek andyjski jest zżyty na wiele sposobów. Czuje się od tych bytów uzależniony, a jednocześnie za nie odpowiedzialny. Od małości uczy się dostrzegać ich obecność, rozumieć ich potrzeby oraz nawiązywać z nimi kontakt poprzez praktykowanie stosownych ceremonii autochtonicznych. Ajmarowie są głęboko przekonani, że duchy, do których oni odnoszą się z szacunkiem, będą im pomagać albo przynajmniej nie będą im przeszkadzać w życiu lub nie będą im szkodzić. Natomiast duchy, które są ignorowane, czyli którym nie okazuje się szacunku, mogą odpłacić się tym samym, tzn. nie będą pomagały, a nawet mogą celowo szkodzić. Dlatego Ajmarowie dążą do tego, aby nie lekceważyć żadnych istot duchowych świata autochtonicznego ani też żadnych innych istot świata nadprzyrodzonego.

Ajmarowie więc przystosowali się do warunków środowiska Altiplano i wypracowali swój własny model aktywnego uczestnictwa w rytmie życia tej krainy. Czują się częścią zamieszkiwanego środowiska. Współtworzą je i są za nie odpowiedzialni. Długoletnie doświadczenie życia na Altiplano nauczyło ich, że w tak trudnych warunkach można żyć, ale należy przestrzegać określonych zasad i norm postępowania. Z jednej strony chodzi o doświadczenie permanentnego zagrożenia i samoniewystarczalności człowieka, z drugiej strony o przeświadczenie o konieczności wypełniania konkretnych obowiązków, np. pracy.

II. Ajmarowie jako chrześcijanie

Pomimo kilkunastowiecznej obecności Kościoła na Altiplano, do którego przynależy około 95% Ajmarów, ludzie ci – zwłaszcza na prowincji – tak jak przed wiekami kształtują swoje życie rodzinne, społeczne i religijne w oparciu o własne koncepcje mityczno-religijne. Można by powiedzieć, że dzieło ewangelizacji świata andyjskiego zostało spełnione, ale nie do końca wypełnione. Ajmarowie bowiem utożsamiają się z chrześcijaństwem, uczestniczą w życiu Kościoła, czynią to jednak według swojego własnego kodu potrzeb i swojej własnej andyjskiej logiki, co przynosi zazwyczaj skutki odwrotne od zamierzonych przez ewangelizatorów. Tak więc współczesny obraz religijności Ajmarów jest wieloaspektowy i nosi silne znamiona synkretyzmu⁶. Prof. A. Posern-Zieliński mówi o wierzeniowym kompleksie, w skład którego wchodzi między innymi treść pochodzenia chrześcijańskiego, *które zostały wszakże dostosowane do tubylczego sposobu ujmowania i interpretowania świata (...). Znalazły się w nim także elementy o charakterze synkretycznym powstałe na skutek połączenia idei indiańskich i*

⁶ M. Büker: *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*. Freiburg 1999 s. 241–249.

*chrześcijańskich, a następnie ich reinterpretacji umożliwiającej tym nowym treściom harmonijne funkcjonowanie w obrębie całego tubylczego systemu*⁷. Chrześcijańskie symbole i praktyki religijne stały się po części nośnikami starych andyjskich treści. Ajmarowie, przy zachowaniu pewnych istotnych zasad wiary oraz praktyk chrześcijańskich, nadal pielęgnują własne oblicze swojej religijności andyjskiej⁸. Kluczem do zrozumienia tego stanu rzeczy może być poznanie kilku istotnych zasad – kodów myślowych, którymi kierują się Ajmarowie w swoim sposobie myślenia, patrzenia na świat, wartościowania i działania.

III. Logika andyjska – zręby tożsamości Ajmarów

Przed przystąpieniem do omówienia poszczególnych zasad logiki andyjskiej⁹ należałoby podkreślić, że Ajmarowie, podobnie jak inne ludy andyjskie, budują swoją tożsamość w oparciu o holistyczną wizję świata. Zakłada ona, że wszystkie elementy tworzące świat są ze sobą na różne sposoby powiązane i połączone w jedną całość. Zależność tę wyraża tzw. zasada relacjonalności. Jej konsekwencją jest tzw. zasada odniesienia, która wskazuje na fakt, że poszczególne części kosmosu są ułożone w ustalonym porządku. Poszczególne komponenty świata kosmicznego jednakże wzajemnie się dopełniają, co wyraża zasada komplementarności. Inną, bardzo ważną zasadą – w ocenie Ajmarów – jest zasada wzajemności, która pomaga zachować porządek społeczny i kosmiczny. Bez niej niemożliwe byłoby współistnienie i współpraca pomiędzy ludźmi, jak również na płaszczyźnie pomiędzy ludźmi i światem nadprzyrodzonym.

⁷ A. Posern-Zieliński: *Andyjska religia peruwiańskich Indian w procesie przemian* W: H. Zimoń (red.): *Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian*. Warszawa 1990. Materiały i Studia Księży Werbistów nr 35 s. 100.

⁸ I. Rösing: *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion*. Heidelberg 2001 s. 70; A. Yaranga-Valderrama: *Koncepcja świata czyli wizja kosmosu w cywilizacji andyjskiej*. W: A. Zajączkowski (red.): *Czas w kulturze*. Warszawa 1988 s. 47–68; D. Irarrazaval: *Potencialidad cristiana de la religión andina*. „Estudios Aymaras”. R. 1985 nr 21 s. 4–19.

⁹ Słowo logika jest zakorzenione w kulturze zachodniej i trudno by szukać jego ekwiwalentu w językach andyjskich, np. w języku ajmara czy keczua. Określenie „logika andyjska” odnosi się w tym wypadku do zasad i pryncypiów, jakimi kieruje się człowiek andyjski w sposobie poznawania, opisywania, czy porządkowania otaczającego go świata. Logika andyjska różni się diametralnie od pojęcia logiki w sensie kultury zachodniej. Człowiek andyjski nie dąży bowiem do konceptualnego opisanie świata, lecz do doświadczenia go i „przeżycia” na płaszczyźnie symboliczno-rytualnej.

Por. J. Estermann: *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt 1999 s. 105–106 i 125–128; Th. H. Müller: *Cosmovisión y celebraciones del mundo andino*. „Allapanchis”. R. 1984 nr 23 s. 163–167; J. Medina: *Que es lo andino?*. „fe y pueblo. Religión aymara y cristianismo”. R. 1988 nr 13 s. 51–54.

Uwzględnienie tych czterech zasad logiki andyjskiej może stać się kluczem do lepszego zrozumienia tożsamości kulturowej Ajmarów.

1. Prawo relacjonalności¹⁰

Podstawową zasadą logiki andyjskiej jest zasada relacjonalności. Wskazuje ona na to, że w oczach Ajmarów poszczególne rzeczy, byty, czy osoby, istnieją tylko na tyle, na ile są włączone w wielką sieć wzajemnych powiązań i uwarunkowań. Każdy byt, zdarzenie, osoba, czy rzecz, a nawet każde uczucie, istnieje w odniesieniu do innych bytów, zdarzeń, osób i uczuć. W świecie andyjskim „być”, czy „istnieć” znaczy: pozostawać w relacji do innych bytów, będąc tym samym włączonym w wielką sieć wzajemnych zobowiązań.

a) Rola człowieka w świecie andyjskim

Przykładem tej zasady może być samookreślenie Ajmarów, czyli za kogo się uważają i jakie znaczenie przypisują swojemu miejscu na ziemi. Ajmara definiuje bowiem swoją tożsamość bycia człowiekiem przez zależność od innych ludzi i bytów. Dlatego najpierw identyfikuje się jako jeden z elementów ogólnej sieci zależności, a dopiero potem jako człowiek. Sobie samemu przypisuje jednak w sieci tych wzajemnych powiązań funkcję szczególną. Ma przywilej bycia pomostem, który we właściwy sobie sposób ma obowiązek zachowania równowagi kosmicznej (porządku kosmicznego). Jednocześnie, jeżeli zachodzi taka potrzeba, ma obowiązek nowego uporządkowania świata, czyli przywrócenia zaburzonej równowagi pomiędzy poszczególnymi elementami. Jego zdolnością, a zarazem głównym zadaniem, jest właśnie możliwość rytualno-celebracyjnego przedstawienia kosmosu za pomocą form symbolicznych, a tym samym porządkowania świata¹¹.

Jak już było powiedziane, Ajmara od dzieciństwa uczy się wpatrywać i wsłuchiwać w porządek natury. Czyni to, aby odkryć i być posłusznym temu porządkowi, tj. tajemnicy życia. Posłuszeństwo to przejawia się w przestrzeganiu owego porządku i podtrzymywaniu go na płaszczyźnie rytualnej. Arogancja i lekceważenie tych obowiązków wprowadzają – według andyjskiej wizji świata – nieład, a tym samym mogą być przyczyną nieszczęść, takich jak susza, powódź, gradobicie, trzęsienie ziemi, itd. Ajmarowie są głęboko przekonani, że postępowanie według określonych zasad zabezpieczy ich przed nieporządnymi skutkami. Dopelnienie stosownego rytuału jest zatem etycznym, o kolosalnym znaczeniu aktem, który umożliwia zapewnienie bezpiecznej egzystencji.

¹⁰ J. Estermann, dz. cyt., s. 128–138.

¹¹ O. Harris: *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*. „Allpanchis”. R. 1985 nr 25 s. 17–42.

Etyka ludu Ajmara nakazuje więc takie zachowanie, aby nie niszczyć równowagi kosmicznej, a w razie potrzeby, ją przywrócić. Głównym obowiązkiem człowieka jest zatem porządkowanie kosmosu poprzez wypełnienie swojej funkcji „pomostu” na płaszczyźnie symboliczno-rytualnej. W ocenie Ajmarów dobre jest to, co pozwala i pomaga człowiekowi spełnić jego rolę w porządku kosmicznym. Człowiek nie jest miarą wszystkich rzeczy, jak w kulturze zachodniej. Swoją godność zawdzięcza swojemu miejscu i funkcji w sieci wzajemnych powiązań. Nie jest on głównym protagonistą i nie żyje dla siebie. Celem jego życia jest zapewnienie równowagi kosmicznej, tj. wypełnienie wszystkich powinności, aby tę równowagę zachować. Zło polega na nieprzestrzeganiu porządku kosmicznego i niewypełnianiu swojej funkcji – zlekceważeniu życiowo ważnych zależności. Główną zasadę etyki andyjskiej można by sformułować następująco: postępuj tak, aby przyczynić się do zachowania porządku kosmicznego i unikaj niszczenia tego porządku.

W celu lepszego zrozumienia, na czym polega owo porządkowanie kosmosu, zostanie tutaj przedstawiona andyjska ofiara, tzw. *misa*¹². Ofiara ta jest praktykowana przez wszystkie rodziny ajmara w miesiącu sierpniu. W trakcie tej ceremonii, w sposób symboliczno-rytualny, uobecniony jest cały kosmos. W ten sposób Ajmarowie dążą do przywrócenia zachwianej równowagi kosmicznej. Jest to wydarzenie o charakterze wspólnotowym, któremu przewodniczy specjalista, tzw. *yatiri* albo *paqo*¹³.

Obrzędy związane z pierwszą dekadą miesiąca sierpnia odbywają się na podwórkach domowych albo w innych miejscach świętych, które posiada każda wioska. Rozpoczyna się wszystko od rytu zwanego *ch'alla*¹⁴. *Yatiri*, który prze-

¹² Inne określenie tego rytu to *pago* albo *despacho*. Ta ostatnia nazwa pochodzi od końcowej części rytu, kiedy to przygotowana ofiara w postaci „paczki” jest ofiarowana (spalana) ku czci andyjskich bóstw. Nazwa *pago* (zapłata) wskazuje na charakter transakcji pomiędzy człowiekiem andyjskim a bóstwami (L. Jolicoeur: *El cristianismo aymara: inculturación o culturización?*. Cochabamba 1994 s. 26—27).

¹³ D. Llanque: *Sacerdotes y medicos Aymara*. „Boletín del Instituto de Estudios Aymaras”. R. 1985 nr 20 s.10—31; R. Paxi: *Religión aymara y cristianismo*. „fe y pueblo”. R. 1988 nr 13 s. 8—9; X. Albó (red.): *Caminos de liberación*. „fe y pueblo. Religión aymara liberadora”. R. 1987 nr 18 s. 18—19.

¹⁴ *Ch'alla*, to obrzędowe wylanie alkoholu albo innego napoju np. na ziemię, albo w czterech kierunkach świata. Tradycyjnie Ajmarowie przed spożyciem jakiegokolwiek napoju, kilka kropel wylewają na ziemię. Jest to jeden ze sposobów wyrażenia swojej wdzięczności względem Matki Ziemi – Pachamama. Szczególną mocą cieszy się *ch'alla* krwią zwierzęcia zabitego w ofierze. Ofiara ta nazywa się *wilancha*. Jest to ofiara, w czasie której zabija się żywe zwierzę (lame). Dokonuje się tego obrządku w pewnych, określonych porach roku agrarnego, jak również w momentach krytycznych dla życia rodzinnego albo wspólnotowego (budowa domu, drogi, mostu). Zwierzę przeznaczone na ofiarę traktuje się w sposób szczególny. W ostatnich dniach, czy godzinach przed zabiciem dostaje dobre jedzenie, przystraja się je serpentynami, konfetti, częstuje się je

wodniczy rytowi, dokonuje pokropienia alkoholem w czterech kierunkach. W ten sposób, w domu, na podwórzu, czy na polu, uobecniony zostaje cały kosmos ze swoimi czterema przestrzeniami i kierunkami. Na środku rozpościera się andyjski koc (*agwayo*). Następnie yatiri wraz z całą rodziną przygotowuje ofiarę *dulce misa*. W tym celu rozkłada się białą kartkę papieru. Symbolizuje ona próżnię kosmosu, która stopniowo będzie wypełniona. Poszczególne elementy używane w czasie tej ofiary układane są w odpowiednim porządku na białym papierze. Są one przedstawieniem nowego porządku kosmicznego. Na ofiarę składają się: liście koki, suszone aromatyczne rośliny, płód lamy wysmarowany tłuszczem i owinięty pasmami różnokolorowej wełny, tzw. misteria (płytki cukrowe z wytłoczonymi figurami, np. słońcem, księżycem, domem, samochodem), papierosy, czerwone wino oraz czysty alkohol. W dolnej części papieru kładzie się płód lamy i owoce Pachamama (kukurydza, *ch'uño*) oraz inne symbole świata zwierzęcego i roślinnego. Człowiek jest symbolizowany przez liście koki. W trakcie rytuału każdy jego uczestnik wybiera sobie trzy nieuszkodzone listki koki i kładzie je na białym papierze. Zroszenie wszystkiego alkoholem uświęca całą ofiarę – nadaje jej charakter sakralny. Następnie odbywa się „spakowanie” tak uporządkowanego i uświęconego kosmosu w małą paczkę. Na koniec, tak przygotowaną ofiarę, spala się w ognisku. W ten sposób Pachamama i inne duchy opiekuńcze – według wierzeń Ajmarów – konsumują ofiarę dla nich przygotowaną. Tym samym zostaje przywrócony ład i porządek, co dla Ajmarów jest okazją do świętowania, bowiem również poprzez świętowanie zapewnia się zachowanie kosmicznego porządku¹⁵. Każde święto w świecie andyjskim (o charakterze autochtonicznym, czy też chrześcijańskim) ma wielkie znaczenie i nie należy go rozpatrywać w kategoriach rozrywki, ale jako manifestację więzi wspólnotowej o charakterze religijnym. Na całość celebracji składa się modlitwa (ofiary, msza św., procesja), muzyka, tańce, jedzenie, picie, itd.

koką i alkoholem, przemawia do niego, prosi o przebaczenie, przedstawia się mu prośby i potrzeby. Po zabiciu zwierzęcia spuszcza się krew do specjalnych miseczek. W tym to momencie pomocnicy yatiri dokonują *ch'alla* – swoistego aktu błogosławieństwa ludzi i rzeczy. Polega ona na rozlewaniu, rozpryskiwaniu krwi po całym domu, po zagrodzie, polu, zwierzętach i po współuczestniczących w ofierze. Kości lamy, a przede wszystkim bijące jeszcze serce, przeznaczają się jako specjalną ofiarę dla Pachamamy i duchów opiekuńczych.

¹⁵ Na uwagę zasługuje fakt picia bez umiaru, które ma charakter religijny. Dużo pić (upijać się) jest swoistym wyrazem wdzięczności względem zapraszających oraz duchów opiekuńczych. W świecie andyjskim jest też znana funkcja tzw. *danzante*, który umiera z przejedzenia i przepicia, ale tym samym zapewnia dla całej wioski przychylność bóstw opiekuńczych.

Por. F. Montes: *Morir para vivir. La fietsa aymara*. “fe y pueblo”. R. 1988 nr 13 s. 49–50; J. Romero: *Lo „nuestro” usurpación o legado un problema urbano*. W: *Anales de la Reunión de Etnología. Reunión anual de etnología 1994*. Educación bilingüe e intercultural. T.1. La Paz, s. 152–155.

J. Estermann, analizując zręby tożsamości andyjskiej, pisze, że tak jak tożsamość człowieka kultury zachodniej zawiera się w powiedzeniu *cogito ergo sum*, tak człowieka andyjskiego można by scharakteryzować jako *celebramus ergo sumus*¹⁶. Ajmara nie poznaje i nie opisuje otaczającej go rzeczywistości za pomocą pojęć konceptualnych. Jako *homo celebrans* dokonuje tego na płaszczyźnie rytualno-celebracyjnej. *Celebramus* wskazuje, że jest on jednym z uczestników, którzy współtworzą święto. Święto andyjskie nie realizuje się bowiem na poziomie jednostki, lecz zawsze we wspólnocie. Uczestnictwo w ceremoniach autochtonicznych i obchodzenie świąt jest najskuteczniejszą formą podtrzymywania cyklu życiowego. Sprzeniewierzenie się tej zasadzie sprowadza, w poczuciu Ajmarów, kary w postaci nieszczęść. Ofiara przygotowana np. w miesiącu sierpniu (*pago*), jest spełnieniem obowiązku etycznego. Jest podziękowaniem i jednocześnie rekompensatą za jej przychylność (za otrzymane produkty) duchów opiekuńczych. Pachamama, czy też duchy opiekuńcze ze swej strony, za otrzymaną od ludzi ofiarę winny się odwdziżyć w przyszłości swoją pomocą (np. dobrymi plonami). Podobne zależności odnoszą się do rytuałów towarzyszących budowie domu, dalekim podróżom, wielkim budowom. Wszystkie te momenty są „czasami specjalnymi”, które wymagają specjalnego zachowania, czyli przeprowadzenia odpowiednich rytów. Są one „wpłatą” mającą zapewnić przychylność duchów opiekuńczych, a tym samym pomyślność.

b) Pachamama

Pachamama to ważny element religijności andyjskiej i bardzo trudny dla zrozumienia przez człowieka „z zewnątrz”¹⁷. Sama nazwa jest już trudna do przetłumaczenia. Popularnie tłumaczy się ją jako „Matka Ziemia”. Jednakże lepiej jest używać wersji andyjskiej jako nazwy własnej. Kult Pachamama jest związany z uprawą roli i kultem płodności ziemi. Pachamama bowiem jest pojmowana jako źródło życia. W niej zawiera się kontynuacja życia oraz regeneracja i transformacja porządku kosmicznego. Dlatego Ajmara dostrzega konieczność opiekowania się Pachamama. Czuje się zobowiązany do zapewnienia jej tego wszystkiego, czego potrzebuje i co się jej od człowieka należy.

Nazwa Pachamama składa się z dwóch członów: *pacha* i *mama*. Trudno znaleźć odpowiednik w językach europejskich dla *pacha*. *Pacha* w rozumieniu kultury andyjskiej odnosi się do czasu, do przestrzeni, czyli nosi w sobie element uniwersalności¹⁸. *Pacha* oznacza czas, ale nie chodzi tutaj o czas w formie abs-

¹⁶ Por. J. Estermann, dz. cyt., s. 226.

¹⁷ D. Irarrázaval: *Tradición y provenir andino*. Lima 1992 s. 37—52; O. Harris: *Pachamama, „fe y pueblo”*. R. 1988 nr 13 s. 17.

¹⁸ O. Harris: *El tiempo en la religiosidad aimara: Dios y el Inka*. W: *Anales de la Reunión de Etnología. Reunión anual de etnología 1990*. La Paz, s. 31—48.

trakcyjnej. Zawierają się też w tym określeniu takie przymioty jak bogactwo, pełnia, dobrobyt, szczęście. *Pacha* można by określić jako „nasze tutaj i teraz”, co sugerowałoby fakt poczucia zakorzenienia Ajmarów a zarazem zabezpieczenie swego bytu: *zmaterializowana forma, określająca świadomość zagrożenia i poczucie pewności egzystencji*¹⁹. Wskazują na to takie cechy przypisywane Pachamama, jak jej charakter matczyny, opiekuńczy. Pachamama jako ta, która daje życie i je podtrzymuje.

W języku ajmara *mama* nie oznacza „matka”, ale raczej „czcigodna pani”. W połączeniu *pacha* i *mama* otrzymuje się określenie, które można by opisowo przetłumaczyć jako: „obfitość archetypów wywodzących się z kultu ziemi”²⁰. Ziemia dla Ajmarów nie jest bowiem materią – rzeczywistością pozbawioną życia. Jest ona raczej pojmowana jako osobowy symbol obiegu życiowych sił wyrażających się najpełniej przez płodność. Jest ona niejako „holistycznym zagęszczeniem rzeczywistości”²¹. Stosunek Ajmarów do Pachamama nie jest więc ani gnoseologiczny, ani instrumentalny, tylko rytualno-celebracyjny. To właśnie dzięki pracy i stosownym celebracjom Ajmara staje częścią owej sakralnej rzeczywistości zwanej Pachamama. W tym sensie Ajmara jako rolnik nie definiuje siebie jako właściciel czy producent żyjący z pracy na roli. Praca na roli nie jest aktem produkcyjnym (dążeniem do pomnażania dóbr), ale raczej intymnym, intensywnym dialogiem z siłami życia, jakim jest Pachamama²². Ajmara nie produkuje, ale zajmuje się jedynie kultywacją ziemi, która daje pożywienie potrzebne mu do życia. Tak więc człowiek – w oparciu o zasadę relacjonalności – jest partnerem Pachamama. Stanowi z nią integralną całość, czyli jest od niej uzależniony i za nią odpowiedzialny.

2. Zasada odniesienia

Zasada relacjonalności wskazuje na wzajemne powiązania wszystkich bytów. Wypadkową tej zasady jest andyjska zasada odniesienia²³. Omawia ona dwustronne zależności w obrębie całości kosmosu albo też pomiędzy dwoma

¹⁹ F. Aguilo: *El cambio socio-religioso en el sur-andino de Bolivia*. Potosí 1980 s. 26–42; E. Jordá: *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe. Teología desde el Titicaca*. Lima 1981 s. 164.

²⁰ „la abundancia o totalidad de arquetipos germinantes del suelo” (por. O. Harris, Th. Bouysse-Cassagne: *Pacha: en torno al pensamiento Aymara*. W: X. Albó [red.]: *Raíces de America. El mundo Aymara*. Madrid 1988 s. 263).

²¹ J. L. Caravias: *Tierra de fraternidad*. Colección teología 8. Ekwador 1998 s. 44–55. 67–72; J. Estermann, dz. cyt., s. 107.

²² D. Irarrazaval: *Tradición y Provenir Andino*. Lima 1992 s. 37–48; M. Mamani, dz. cyt., s. 75–92; J. L. Caravias, dz. cyt., s. 44–55. 67–72.

²³ J. Estermann, dz. cyt., s. 138–141.

biegunami rzeczywistości, np. między życiem a śmiercią, tym co ludzkie a tym co boskie, przyrodą ożywioną i nieożywioną.

a) Andyjski podział świata

Tradycyjny światopogląd Ajmarów oparty jest na trójpłaszczyznowym podziale świata: *alaj pacha*, *aka pacha* i *manqha pacha*²⁴. Człowiek zamieszkuje obszar zwany *aka pacha*, niezbyt ściśle tłumaczony na języki zachodnie jako ziemia. Chodzi bowiem tutaj raczej o rzeczywistość czasowo-przestrzenną, czyli o „przestrzeń życiową” Ajmarów. *Aka pacha* jest też utożsamiany z Pachamama, z duchami opiekuńczymi rodzin, wspólnot, czy produktów rolnych, takich jak achachillas, uywiris, illas, oraz duszami osób zmarłych. *Aka pacha* stanowi też pomost pomiędzy *alaj pacha* (świat górny) i *manqha pacha* (świat dolny). W myśl logiki andyjskiej nie należałoby mówić o świecie górnym czy dolnym, ale raczej o kosmicznym porządku sfery wyższej i sfery niższej. W wypadku *alaj pacha* nie chodzi bowiem o niebo w sensie astronomicznym ani o „zaświaty” w sensie eschatologicznym. *Alaj pacha* w spojrzeniu Ajmarów jest sferą zamieszkałą przez Apu Kollana Auqui, czyli Boga Ojca, Syna, Ducha św., aniołów, świętych, ale też słońce, księżyc, gwiazdy, itd. Podobnie *manqha pacha* nie jest w pełni ekwiwalentem do chrześcijańskiego pojęcia piekła, pomimo że jest kojarzony z takimi istotami, jak supaya (diabeł), antawallas (ogniki), sirinos (istoty podobne do ludzi), horanis (istoty podobne do zwierząt) i wiele innych bytów²⁵. Wszystkie te istoty, według wierzeń Ajmarów, mają moc kształtowania i wpływu na życie człowieka. Podobnie owe trzy zakresy są ze sobą tak ściśle powiązane, że żadnen z nich, ani żaden ze współtworzących ją elementów, nie może istnieć sam dla siebie. Tworzą one jedną funkcjonalną całość, w której poszczególne obszary są zrębami porządku kosmicznego. Zachwianie równowagi na jakiegokolwiek płaszczyźnie albo w jakimkolwiek miejscu prowadzi do zachwiania funkcjonowania całego świata.

Jak już powiedziano, Ajmara czuje się „uzdolniony” do dostrzegania tych powiązań i uzależnień, a jego zadaniem jest utrzymywanie lub przywracanie

²⁴ Podział andyjskiego świata na trzy części, jak wykazują nowsze opracowania, jest schematem wprowadzonym przez pierwszych misjonarzy. W swojej strukturze odpowiada on bardziej chrześcijańskiemu widzeniu świata niż „zakresom” wyznaczonym przez tradycyjny światopogląd świata andyjskiego. Ajmarowie bowiem – przy uwzględnieniu ich holistycznego spojrzenia na świat – nie dokonują tak sprecyzowanego podziału na partykularne części (góra – dół, świat dobry – świat zły) – por. E. Jordá, dz. cyt., s. 148–160; F. Donnat: *El mundo aymara y Jesucristo*. Cochabamba 1998 s. 21–25. 44–48.

²⁵ J. Esch Jakob: *Sincretismo religioso de los Indigenas de Bolivia*. La Paz 1994 s. 97; D. Llanque Chana: *La cultura aymara. Destructuración o afirmación de identidad*. Lima 1990 s. 69–81; J. Kessel: *Cuando arde el tiempo sagrado*. La Paz 1992 s. 15–28.

utraconej równowagi. Ajmara nie traktuje siebie jako właściciela swego środowiska, czy świata, czuje się jednak za nie odpowiedzialny.

b) Andyjskie pojęcie czasu

Innym aspektem holistycznego postrzegania rzeczywistości, noszącym wyraźne piętno logiki andyjskiej – zasady odniesienia, jest pojęcie czasu. W językach andyjskich, np. w języku ajmara nie ma odrębnego słowa na określenie czasu²⁶. Brak takiego słowa wskazuje na swoiste doświadczenie czasowości Ajmarów. Kategoria czasu związana jest bowiem ściśle z kategorią przestrzenności. Ajmara żyje w czasie, podobnie jak żyje w przestrzeni. Słowem, które oddaje tę zależność jest *pacha*. Zawiera ono w sobie i wyraża wszystkie elementy, jakie składają się na przestrzenno-czasową sieć wzajemnych zależności. Ma ona przybliżone znaczenie do łacińskiego słowa *esse* (być). *Pacha* obejmuje całą rzeczywistość, „jest tym, co jest”. Jest złożona ze wszystkich bytów rzeczywistości i łączy w sobie: to co widoczne i niewidoczne, materialne i niematerialne, ziemskie i nieziemskie; immanentne i transcendentne. Słowo to wyraża zasadę relacjonalności kosmicznej, w której porządek przestrzenny (góra – dół; strona prawa – strona lewa) i porządek czasowy (przedtem – potem) są pozycjami komplementarnymi, tworzącymi jedną całość.

Czas jest tylko jedną z wielu manifestacji *pacha*. Dlatego też „czas andyjski” nie jest liczony ilościowo, lecz jakościowo. Czas ma wartość jakościową w zależności od ważności i znaczenia wydarzenia. Wielką wartość ma czas np. zasiewów czy żniw; czas składania ofiar rytualnych; czas przesilenia wiosennego, zimowego; fazy księżyca. Nie jest natomiast postrzegany jako *quantum*, które można by wyrazić za pomocą jednostek matematycznych.

„Czas andyjski” (w przeciwieństwie do pojęcia czasu w kulturze zachodniej) nie jest ani jednokierunkowy ani liniowy, ani progresywny. Głównymi kategoriami czasowymi w Andach nie jest „przyszłość” czy „przeszłość”, lecz określenie „przed” i „po”. Czas dzieli się na przyszłość jako czasoprzestrzeń leżącą z tyłu, teraźniejszą czasoprzestrzeń oraz przeszłość jako czasoprzestrzeń leżącą z przodu. Teraźniejszość jest momentem przejściowym w kierunku punktu wyjściowego.

²⁶ J. Estermann, dz. cyt., s. 201–208; O. Harris, Th. Bouysse-Cassagne: *Pacha: en torno al pensamiento Aymara*. W: H. Berg, (red.): *La cosmovision aymara*. La Paz 1992 s. 225–246.

3. Zasada komplementarności

Zasada komplementarności jest pochodną omówionej już zasady odniesienia²⁷. Chodzi w niej o to, że żadna rzecz, byt, ani żadne zachowanie nie istnieje samo z siebie i tylko dla samego siebie, ale zawsze przy współdziałaniu z innymi, z odpowiadającym jej „dopełnieniem”. Owe dopełnienie czyni dany byt dopiero w pełni całkowitym. Wynika z tego, że to, co w kulturze zachodniej określane jest jako przeciwieństwo, w kulturze andyjskiej pojmowane jest jako dopełnienie, np. dzień jest dopełnieniem nocy, mężczyzna kobiety, śmierć jest dopełnieniem życia, dobro zła, itd.

Zasada ta wskazuje też na to, że tam gdzie coś się kończy, tam równocześnie coś się zaczyna. W myśl tej zasady, nikt ani nic nie jest jednoznacznie dobre ani też jednoznacznie złe. Tak więc w wierzeniach Ajmarów wszystkie bóstwa i duchy opiekuńcze mają charakter ambiwalentny. Każda istota jest po trosze dobra i po trosze niedobra, tj. ma w zależności od okoliczności możliwość pomagania albo szkodzenia. Te dwa aspekty zawsze się bowiem dopełniają. Dlatego nie ma ludzi, duchów jednoznacznie dobrych albo złych²⁸. Według Ajmarów duchy opiekuńcze mogą udzielić konkretnej pomocy, ale mogą też szkodzić, nie udzielając koniecznego wsparcia. Metodą, która umożliwia łączenia „przeciwieństw”, aby ukazać „całość”, jest wspomniana już wyżej ceremonia rytu andyjskiego.

a) Para małżeńska

W świecie andyjskim kobieta i mężczyzna nie są elementami przeciwnymi, wykluczającymi się, ale dopełniającymi się. Osoba samotna jednak jest „niepełna”. Można by ją określić jako „niewystarczalna”. Aby stać się osobą pełną, potrzebuje dopełnienia, czyli komplementarnego bieguna. Stan wolny jest „nienormalny”, taki człowiek bowiem nie może jeszcze w pełni aktywnie uczestniczyć w sieci wzajemnych powiązań wspólnotowych. Tym samym nie wnosi nic konkretnego do życia wspólnoty. Sami Ajmarowie określają się słowem *jaqi* (osoba). Takie określenie przysługuje jednak tylko osobom, które wyszły już z okresu młodzieńczego, założyły rodzinę, a tym samym mają swoją parę, czyli dopełnienie. Dopiero wtedy stają się pełnoprawnymi członkami wspólnoty. Mając swój dom i rodzinę, młody pan i młoda pani, tak jakby rodzą się na nowo – stają się *jaqi*. Stają się „osobą” z prawem głosu, czyli mają swoje przywileje i obowiązki.

²⁷ J. Estermann, dz. cyt., s. 141–148.

²⁸ J. Esch Jakob, dz. cyt., s. 33.

4. Zasada wzajemności

Zasada komplementarności ma również swój wydźwięk etyczny i swoje zastosowanie pragmatyczne. Chodzi tutaj mianowicie o zasadę wzajemności²⁹. Mówi ona, że każde działanie musi być skompensowane w ramach większego porządku, czyli sprawiedliwości kosmicznej. Każdemu działaniu odpowiada inne działanie: „otrzymać znaczy dać” i „dać znaczy otrzymać”. Mamy tutaj do czynienia z andyjską dialektyką dawania i otrzymywania. W życiu rodziny czy wspólnoty każda osoba musi wnieść coś od siebie. Równocześnie jest kontrolowana przez innych, ale też może liczyć na odwzajemnienie. Kiedy jedna ze stron wychodzi z inicjatywą dania czegoś, druga strona winna odpowiedzieć na to wyzwanie darem jeszcze większym. Tak dochodzi do „dynamicznego pomnażania”. Celem nie jest jednak tyle gromadzenie darów (produktów), ile wypełnienie „obowiązku dzielenia się”³⁰. Zasada wzajemności nie odnosi się tylko do form wymiany rzeczowej, czy wzajemnej pomocy, ale przede wszystkim do odpowiednich postaw i zachowań. Zasada wzajemności jest podstawą wspólnotowości i solidarności we wspólnotach andyjskich. Dotyczy ona powiązań na płaszczyźnie międzyludzkiej, jak i w relacji człowiek – świat istot nadprzyrodzonych.

a) Święto zmarłych

Konkretną ilustracją omawianej zasady komplementarności i wzajemności jest święto zmarłych³¹. Miesiąc listopad dla mieszkańców wyżyn andyjskich ma szczególne znaczenie. Kończy się okres bezdeszczowy i rozpoczyna się pora deszczowa. Jest to okres intensywnych prac na roli³². Przeprowadzenie tych prac oraz obfitość późniejszych zbiorów uzależnione są od intensywności opadów. Dla ludzi żyjących z pracy na roli jest to okres krytyczny, określany przez samych Indian Ajmara jako niebezpieczny i ryzykowny. Z tego powodu w tym okresie Ajmarowie, odwołując się do swoich autochtonicznych wierzeń i praktyk, szukają kontaktu ze światem duchów opiekuńczych. Wierzą przy tym głęboko, że w ten sposób mogą sobie zapewnić powodzenie w podejmowaniu wysiłku pracy na roli i bezpieczeństwo rodzinie oraz całej wspólnocie wioskowej.

²⁹ J. Estermann, dz. cyt., s. 148—152.

³⁰ J. Medina, dz. cyt., 51—53.

³¹ J. Bastien: *La fiesta con los muertos en Kaata*. „fe y pueblo”. R. 1988 nr 19 s. 18—25; H. Berg, dz. cyt., s. 56—62; J. A. Yañez: *El kuti del pacha*. „fe y pueblo”. R. 1988 nr 19 s. 26—29; C. Loza: *La recepción de las alma*, tamże, s. 30—33; F. S. Quispe: *la muerte y ritual de los ajayu*, tamże, s. 34—43.

³² F. Condori Flores: *La siembra de papa en Yanamuyo*. W: *Anales de la Reunión Anual de Etnología. MUSEF*. La Paz 1990 s. 59—65.

Dlatego też tak wiele uwagi poświęca się uroczystemu obchodzeniu i świętowaniu „dnia zmarłych” albo „dnia dusz”, jak nazywają to święto Ajmarowie.

Według miejscowych wierzeń, na początku listopada dusze osób zmarłych w ostatnich trzech latach mają zwyczaj odwiedzania swoich bliskich. Zmarli stanowią bowiem ważną część wielkiej rodzinnej i wioskowej wspólnoty. W czasie „święta zmarłych” żywi członkowie rodziny i wspólnoty wyrażają zmarłym swoją wdzięczność za otrzymaną już pomoc, ale wykorzystują też te dni do zwrócenia uwagi na swoje aktualne położenie i swoje potrzeby. Najbliższa rodzina przygotowując specjalne dary dla swoich zmarłych, oczekuje od nich, że według swoich możliwości odwdzięczą się i będą się opiekować swoimi żywymi bliskimi. Jedną z najbardziej oczekiwanych form pomocy jest to, aby we właściwym czasie i miejscu spadły potrzebne deszcze. „Święto zmarłych” pozwala nawiązać kontakt ze światem nadprzyrodzonym, z duszami zmarłych, którzy nadal pozostają członkami rodziny i mają obowiązek troszczenia się o nią i wspierania w chwilach krytycznych. Na podkreślenie zasługuje tutaj aspekt dopełnienia i odwzajemnienia, tj. wzajemnej pomocy i odpowiedzialności pomiędzy żywymi i zmarłymi.

IV. Zręby życia wspólnotowego

Jedną z charakterystycznych cech Indian żyjących na Altiplano jest życie wspólnotowe i świadczenie sobie wzajemnej pomocy. Ajmara nie pojmuje siebie jako podmiotu, który dominuje nad innymi ludźmi czy rzeczami, ale raczej jako kogoś, kto ma do wypełnienia jakąś funkcję względem innych. Praktycznym zastosowaniem tej zasady są formy współpracy w obrębie wspólnot andyjskich³³. Jedną z nich jest *mita*. Polega ona na wspólnej pracy wszystkich mieszkańców wioski dla dobra całej wspólnoty, pracy nie podlegającej wynagrodzeniu. Inną formą jest *ayni*, czyli wzajemna pomoc między rodzinami czy partykularnymi osobami. Ta forma pomocy zakłada jednak odwzajemnienie się tym samym, co się otrzymało. W myśl tej formy każdy ma prawo poprosić o pomoc w pracy na polu, przy budowie domu, itp. ale na zasadzie wzajemności. Jeszcze inną formą był – zanikający już – bezgotówkowy handel wymienny. Natomiast *minka* to forma pomocy, za którą należy zapłacić pieniędzmi albo produktami rolnymi. Bardzo ciekawą formą pomocy jest *waki*. Polega ona na tym, że rodzina bardzo biedna, która nie ma swojego pola, ma możliwość uprawiania cudzej ziemi, gdzie produkty są dzielone pomiędzy obie strony. Na tym miejscu warto też wspomnieć o typowej dla świata andyjskiego formie „deniwelacji ekonomicz-

³³ J. Estermann, dz. cyt., s. 228. 264—265. 279; L. Jolicœur, dz. cyt., s. 23—25.

nej” – zwanej *pampachaña* albo *kusachaña*. Polega to na tym, że rodzinom, które w ostatnim czasie się nadmiernie wzbogaciły, proponuje się, aby podjęły się np. przygotowania święta patronalnego. Wypełnienie tego zadania i dobre spełnienie tej funkcji zapewnia prestiż u pozostałych mieszkańców wioski, ale powoduje też, że przywrócona zostaje niejako równowaga ekonomiczna w wiosce.

* * *

Teolog E. Jordá przyrównuje procesy adaptacyjne Kościoła na Altiplano do prób przesadzenia całego, a na dodatek starego drzewa, które już ma za sobą 1500 lat historii³⁴. Zarazem wskazuje na metody ewangelizacji z okresu konkwisty i kolonii, gdzie uciekano się do przemocy, ignorowano kulturę i potrzeby ludzi, usiłując wprowadzić na siłę nowe treści i formy religijności. Jeden z młodych teologów Ajmara wydaje bardzo bolesną ocenę procesu ewangelizacji tego rejonu: *Ewangelizatorzy pomylili się bardzo, oceniając Ajmarów jako »tabula rasa«, będąc przekonani, że nie będzie większych trudności, aby nawrócić ich na chrześcijaństwo (...). Andyjska tradycja religijna sięgająca swymi korzeniami wiele setek lat wstecz a zarazem o tak silnym i jasno sprecyzowanym światopoglądzie, okazała się nie do wykorzenienia. Dlatego dzieło ewangelizacji zdołało jedynie powierzchownie spenetrować religijność andyjską i to na poziomie zewnętrznych przejawów*³⁵.

Jak widać, problematyka ewangelizacji świata Indian Ajmara jest ciągle aktualna i stanowi wielkie wyzwanie dla wszystkich, którzy są zaangażowani w to dzieło. Okazuje się bowiem, że kto z europejską miarą podchodzi do andyjskich zagadnień, wchodzi w labirynt sprzeczności, w którym trudno mu się odnaleźć.

³⁴ Jordá, dz. cyt., s. 140.

³⁵ C. Intipampa: *Opreción y aculturación. La evangelización de los Aymaras*. La Paz 1991 s. 106—107.

